

## SPINOZA: DE CUERPOS Y MENTES

*Francisco Rodríguez Gutiérrez*

*Profesor de Filosofía*

*I. B. Tacoronte*

Empezaré con una analogía pictórica. El siglo XVII, representado en las telas y los barnices de la escuela holandesa, es un siglo pleno de luz, de una luz serena, luz en expansión que llena el espacio, luz que resalta los relieves y las texturas porque se manifiesta bajo una intensidad corpuscular. En los Países Bajos, no es siglo de estudio de perspectivas, tampoco lo es de naturalezas muertas; es el siglo de Vermeer (1632/1675). En sus cuadros percibimos el microcosmos de la Holanda de la época, pero no el cosmos menudo de los reyes de la aristocracia, tampoco lo es de médicos que ejercen una disección maestra; también se excluyen la temática de personalidades relevantes así como los motivos que no sean casos de una inspiración más natural. La importancia de las obras no está en la temática ampulosa, está en que cada lienzo es una mirada, una representación sobre temas comunes: mujeres pensativas con turbantes, humanos manipulando objetos cotidianos como balanzas, tocando clavicémbalos y tañendo laúdes, contrapesando perlas, talleres de pintura, salas de astronomía, cortesanas, cocineras, etc. Vemos que en cada cuadro el objeto desempeña una acción sencilla descrita con una mirada simple. La acción siempre está ahí, pero se manifiesta silenciosamente, sin sobresaltos. Las obras de Vermeer representan a humanos siempre ejecutando una tarea, y siempre la hacen con un cierto aire de reflexivo pensamiento. Tenemos pues, una obra que refleja una sucesión de



escenas comunes *representada* con una caracterización íntima y sencilla. Todas las escenas son, en definitiva, manifestaciones que se advierten acaso con el mismo esquema perceptivo, como si formasen un todo. En su obras de madurez «El taller», «El soldado y la muchacha» y «La mujer y la ventana» (por citar las más importantes) muestra a humanos trabajando con naturalidad sin precedentes, sin mostrar esfuerzo en el trabajo, como tampoco en la técnica del pintor de Delft, sin revelar Vermeer la enorme complejidad de su técnica pictórica, y en todos estos cuadros, (como en muchos otros) aparecen siempre mapas cartográficos de su mundo, para recordar que esas escenas espontáneas, se enmarcan en algo mucho más extenso, en algo que contiene y engloba todas las posibles actividades comunes. Otra característica de la composición de Vermeer, consiste en que utiliza como elementos arquitectónicos formas geométricas abstratas: formas triangulares.

En unos de sus pocos paisajes «Vista del Delft», bajo una apacible atmósfera se retrata el puerto de su ciudad. Marcel Proust dijo «...es un pequeño lienzo de muro pequeño y amarillo, de una belleza que se basta a sí misma». La técnica de Vermeer, al contrario que la de Rembrandt, no necesita de grandes superficies, casi siempre menos de un metro de largo; no necesita dorados reales, ni blancos con tintes rosa. El color de Vermeer es humilde, a disposición de una técnica de trazo fino y preciso. «La verdad es patrón de sí misma», nos dirá Spinoza.

La filosofía de Baruch de Spinoza comparte con las telas de Juan Vermeer un valor: el valor que tiene la acción, desde una actividad serena, pensada y reflexiva. Spinoza busca para su filosofía una aplicación instalada en la vida diaria de los humanos. Suministrar una teoría completa sobre la acción que conduzca a una actitud ética coherente con la naturaleza pasional del hombre. En ambos, los actos cotidianos se muestran más puros si comparten el rasgo de la serenidad, que surge de reconocerse en ellas el valor de la naturaleza. Comparten una cierta forma de mirar. Quizás por eso, Spinoza buscaba la compañía en vida de pintores. El dios de Spinoza, mera figura lógica y retórica, no ha sido construido con la técnica del bordado, tejido con fina seda, laboriosamente, día tras día, tal como nos lo narra poéticamente Borges. El dios de Spinoza, es una figuración semántica representadora del todo, epónimo de la naturaleza, o si se prefiere, dios es una representación intuída ante la fragmentación con que se nos muestra la dinámica naturaleza, representación intuída con la técnica de la pintura de Vermeer, y luego expuesta geoméricamente. Lo geométrico se corresponde con integración holista, más que demostración matemática, con una luz desveladora lateral que impregna a una infinita sucesión de seres finitos que llamamos naturaleza, como las telas de Vermeer.

Esta ponencia pretende sintetizar la obra de Baruch de Spinoza. Ese es el fin de su primera parte. En ella se exponen brevemente las características de la Metafísica,



la Tª del conocimiento y la ética contenidas en sus obras fundamentales. No he desarrollado su Tª Política y Social por razones de economía de espacio. El lector que busque simplemente una síntesis esquemática del pensamiento del filósofo holandés puede leer esta primera parte.

La segunda parte de la ponencia se ha visto notablemente cercenada por motivos de brevedad y espacio en este volumen. Proporciona una aproximación somera a la concepción de la mente (alma) en Descartes y Spinoza. El objetivo es demostrar que la concepción cartesiana de la mente es un claro obstáculo para una ciencia centrada en el humano. En esta introducción me centro en estos aspectos: ¿Podemos comprender al humano sólo con los instrumentos y herramientas conceptuales de la ciencia natural? ¿Es la mente humana reductible a los estados y procesos cerebrales? ¿Son los procesos mentales libres? Estos problemas son capitales para el desarrollo de la imagen que del humano tenemos en el siglo XX, y tienen sus raíces desde la antigüedad griega, pero adquieren un énfasis especial a partir del siglo XVII. Podemos afirmar que existen dos posiciones:

- a) la posición cartesiana, que afirma una doble estrategia para resolver la demanda de conocimientos sobre el hombre, un estudio científico de los mecanismos y componentes corpóreos o materiales del humano, y otro, un enfoque no causal y no determinista para la parte espiritual; o bien,
- b) la posición ilustrada, y por tanto spinoziana, que describe al humano como una entidad natural íntegramente material, y por tanto debemos de acercarnos a ella con los mismos utensilios con los que describimos los fenómenos físicos y biológicos.

La primera posición es conocida como *dualista*, al postular dos entidades separadas, alma y cuerpo, que interactúan, y es la posición de Platón, Descartes, Popper, Eccles. La segunda es la opción *monista psicofísica*, la cuál sostiene que las propiedades mentales son materiales, reductibles a ciencias elementales<sup>1</sup> o no. Es la postura defendida por el Aristóteles tardío, Spinoza, Hobbes, Cajal y una infinidad de teóricos e investigadores de las capacidades humanas.

La posición que se mantenga en este problema va a repercutir necesariamente en un conjunto variado de temas y entre ellos la posibilidad o negación de estudiar al humano, en sus dimensiones psicológica y social, conforme al espíritu de la ciencia experimental. Este será el tema primero de la segunda parte de la ponencia. Se intenta en ella discutir la opción de Spinoza en lo referido al tratamiento científico del humano, especialmente el caso conocido como «problema alma-cuerpo» material.

1. Incluso eliminable, por ejemplo la obra de F. B. Skinner.



Baruch de Spinoza es un pensador inusual en los manuales de historia de la ciencia. Sus estudios se centran en problemas preferentemente filosóficos. Generalmente, si clasificamos los trabajos de H<sup>a</sup> de la Ciencia, nos encontramos con un repertorio de autores y temas cuya aportación podemos circunscribirla bajo el rótulo de ciencias físicas <sup>2</sup>, biología y matemáticas. Ocasionalmente, detectamos figuras pertenecientes a las áreas de medicina e ingeniería, o también estudios sobre las aplicaciones tecnológicas de los saberes teóricos. El segundo objetivo de esta ponencia consiste en exponer la tesis de que la historia de la ciencia <sup>3</sup> no debemos entenderla de manera restringida, centrada exclusivamente en unas disciplinas que estudian áreas de conocimiento con alto desarrollo predictivo, tecnológico y un lenguaje matemático para describir la naturaleza. Muy al contrario, sería meritorio afrontar el hecho de que la historia de la ciencia debe de acoger en su mismo seno los desarrollos de las llamadas ciencias humanas y sociales, (en realidad preciencias). Esta reivindicación hacia la apertura, corrimiento de la h<sup>a</sup> de la ciencia hacia las disciplinas que estudian las conductas y los procesos psicológicos, psicoculturales y económicos se fundamenta en dos supuestos que considero concluyentes:

- a) No existe ninguna razón metodológica o epistémica que excluya la construcción de modelos científicos del humano bajo los mismos criterios que los de las ciencias más desarrolladas y
- b) Los fenómenos humanos son tan naturales como cualesquiera otros.

Veremos las razones que Spinoza aporta para unificar el estudio humano con las demás ciencias naturales.

No voy a discutir en esta ponencia las razones tradicionalmente esgrimidas para la marginación de los criterios de científicidad de la investigación psicológica y social, ni tampoco aportar una justificación del monismo metodológico implícito en estas dos afirmaciones anteriores. Me propongo exponer la filosofía de Spinoza como un caso de justificación de las dos proposiciones. Su filosofía —pintar con conceptos—, es optimista en lo que se refiere a la confianza de que el humano pueda ser investigado, teorizado con las mismas herramientas con las que indagamos los demás seres naturales. La posición spinoziana, ejemplifica a los que «no se sienten a gusto» con un trato diferencial en el área de la ciencia humana con respecto a las ciencias más avanzadas. El punto central de su filosofía es la afirmación y justificación de un

2. Es la categoría más amplia: incluye astronomía, cosmología, física en todas sus especialidades, y química.

3. Proponer una definición de ciencia, que incluya los desarrollos psicosociales además de los clásicos.



monismo materialista, todo es materia, y por otro lado, la eliminación del dualismo mente versus cuerpo. Este segundo aspecto aparece como uno de los argumentos preferidos contra las ciencias humanas naturalistas <sup>4</sup>.

La polémica está representada por la posición cartesiana frente a la spinoziana. En esta ponencia se sintetizarán ambas posiciones y se intentará demostrar el error de Descartes en la misma.

### *Aproximación biográfica*

Nace el veinticuatro de Octubre de 1632, un año antes de la condena a Galileo, hijo de una familia sefardí supuestamente convertida al cristianismo pero que perseguida y hostigada por la Inquisición y las favorables condiciones económicas de Holanda, deciden emigrar a Amsterdam, donde ingresan en la colonia judía de sefardíes. Su padre es nombrado incluso «guardián de la sinagoga» título honorífico con el que se nombra a personas de especial importancia en la comunidad <sup>5</sup>. Sabemos que su idioma natal era el castellano y que sus primeros estudios versan en las doctrinas talmúdicas y bíblicas, con los maestros Nenasseh Ben Israel y S. Morteira. Hacia 1650 sigue perfeccionando estudios latinos e ingresa en la comunidad judía del Hets Haim, donde conoce la teorías cabalísticas judías y neoplatónicas. Spinoza no sólo recibe una educación hebrea, sino que participa de las enseñanzas escolásticas, ya que su estilo argumentativo y terminológico es claramente deudor de ellas, y sobre todo del cartesianismo holandés (recordemos que Descartes vive casi veinte años en los Países Bajos). Estudia latín con el expulsado de la orden jesuita Van de Euden, hombre comprometido con los nuevos métodos filosóficos, y liberal en lo político (muere ejecutado en Francia por promover la rebelión) y con otros reconocidos «liberales» como Uriel de Costa <sup>6</sup>.

Ya firmada la paz con España, en Münster, la zona norte de los Países Bajos goza de suficiente sosiego para invitar al joven Spinoza a reuniones con «judíos liberales», en el curso de las cuales conoce a Juan del Prado, de adscripción deísta, cuya tendencia crítica influye en él. Según los biógrafos más reconocidos de Spinoza, en los medios hebreos dadivosos se practicaba una actitud crítica que heredaron de su estancia en España como «marranos». Juan del Prado, excomulgado en 1656 (el mismo

4. No confundir con los dualismo metodológicos, de una ciencia social comprensiva y hermenéutica.

5. Este hecho podría explicar, por qué la comunidad judía antes de expulsar a Spinoza, con las maldiciones del Deuteronomio, le ofrezca una cantidad de dinero anual, vitalicia, de 1000 florines, una cantidad nada despreciable que Spinoza rechazó.

6. Todos sus profesores liberales fueron sin embargo acusados de negar la verdad revelada, y de interpretar a Dios sólo desde la naturaleza.



año que Spinoza), entre otros, se convirtió en blanco de sospechas por parte de la ortodoxia judía por sus contactos con protestantes no calvinistas y progresistas sociales. Este marco de relaciones influirá en la sonada expulsión de Spinoza de la comunidad judía a los veinticuatro años, en concreto el veintisiete de Julio. Spinoza publicará un manifiesto técnico en donde dará cuenta de las diferencias entre su pensamiento y la ortodoxia judía, y años más tarde publicará su «Tratado Teológico Político», un testimonio filosófico contra el proceder teológico. Este carácter de desarraigo frente a las posiciones dogmáticas será una de las características del pensamiento del autor de la «Reforma del Entendimiento».

Trabajó en Amsterdam como pulidor de vidrios para aparatos de precisión, lentes ópticas para telescopios, lupas... . El mismo año que muere su padre, sufre un atentado por parte de un judío fanático, y salva la vida gracias a un abrigo de piel tupida que llevaba puesto, pieza ésta que conservó durante toda su vida y que gustaba enseñar a sus amigos como ejemplo de lo que podría ocurrir cuando al otro lado del diálogo se encuentra una persona cuyo comportamiento no está regido por la razón. Tres años después, se traslada a Rijnsburg, cerca de Leyden <sup>7</sup>, e inicia una larga actividad epistolar con Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres. En 1666 publica sus tratados cartesianos, únicas dos obras que publicará en vida, con la excepción del Tratado Teológico Político (1663) que recorrerá toda Holanda <sup>8</sup>. Más tarde se traslada nuevamente a Voorburg, próximo a La Haya, en cuya ciudad residía el físico holandés Huygens y varios protestantes franceses exilados. En 1670, ya en La Haya y alojado en la casa del pintor holandés Vander Spick, su vida transcurrirá entre los sobresaltos políticos de Witt. Rechaza en 1674 una propuesta de la Universidad de Heidelberg para ocupar una cátedra de filosofía natural. En este mismo año se prohíbe en Inglaterra la lectura de sus «Tratados». Recibe a Leibniz en un precario estado de salud, visita que Leibniz, hombre que afirmaba saberlo todo, negara pasado el tiempo y muerto Spinoza.

Muere en 1677 supuestamente afectado de tuberculosis (que suponía haber heredada de su madre) a los 45 años de edad, aún joven y dejando <sup>9</sup> una gran cantidad

7. En estos años Leyden era el auténtico centro cultural de Holanda, y probablemente de la Europa central. Allí se concentraban los seguidores de la nueva filosofía natural, especialmente cartesianos, con los que Spinoza mantendrá una relación intensa, aunque nunca comprometedora.

8. Se publicó de forma anónima en Amsterdam en 1663, aunque rápidamente fue identificado y criticado por su liberalismo. Lo más curioso de esta publicación es que se lanzó no del todo pulida, y con nombre de imprenta y ciudad trastocados ¡Hamburgo!. La obra tiene «una rara unanimidad: es condenada y atacada por judíos, católicos, calvinistas luteranos, e incluso por cartesianos ortodoxos» (de Lorenzo, Javier, «El racionalismo y los problemas del método», Edt Cincel, Madrid, 1985, pg 151).

9. La tragedia de la muerte es doble. Spinoza se centra en la década anterior en la preparación de la «*Ética demostrada según el orden de la geometría*» que no publica, y escribe dos incompletos



de proyectos por concluir. Gracias a un grupo de amigos, muy especialmente su médico Luis Meyer, recoge todos los manuscritos que publica íntegramente mediante una editorial anónima<sup>10</sup> formada por un pequeño círculo de seguidores que sufragaron los gastos. «Opera Posthuma» fue el título con el que se publicó: «El Tratado para la Reforma del Entendimiento» (sabemos que lo escribía desde 1663, y quedó incompleto), «Tratado Breve» (incompleto), «Ética demostrada según el Orden Geométrico» (completa. su redacción le ocupó desde 1662 hasta 1672 en las que sus amigos se pasan la edición primera<sup>11</sup>), y los «Tratados Políticos» (el último en escribir, que también quedó incompleto) y el ya mencionado «Tratado Teológico Político» (ahora con el nombre real).

No es fácil hacer un balance de su biografía; por un lado se observa que Spinoza nada tenía que ver con la idea romántica de hombre aislado y solitario. Su obra se gesta en un entramado bien definido de intereses personales y sociopolíticos, frente a los cuales participa con «una protesta reflexiva» como lo hace notar el profesor Misrahi.

### *La naturaleza y Dios*

La filosofía racionalista es un marco de pensamiento idealista<sup>12</sup>. Existen unos rasgos similares típicos de pensadores que van desde el siglo XVII a nuestros días. Los filósofos e investigadores racionalistas comparten la creencia de que existe un conjunto completo de nociones básicas con las que la mente nace equipada. Estas

---

trabajos que retomaría una vez concluida la «Ética»: «*El Tratado para la Reforma del conocimiento*» y sus dos Tratados políticos, «*Tratado Teológico Político*» y «*Tratado Político*». Obras todas inacabadas, aunque en avanzado plan de redacción. Curiosamente, Spinoza sólo publica en vida las dos obras dedicadas a la difusión de a F<sup>a</sup> de Descartes «*Principios de la F<sup>a</sup> de Descartes*» y sus «*Pensamientos Metafísicos*», obras que le causarían auténticos quebraderos de cabeza frente los cartesianos ortodoxos, y pese a la conciliadora introducción de su amigo, anticartesiano, Luis Meyer.

10. Nuestro pensador en sus últimos años de vida llegó a ser una auténtico pensador maldito, no por su actitud que era ejemplar e independiente, sino por su creciente fama de materialista y ateo. Odelburg y otros amigos epistolares disminuyen su correspondencia con Spinoza para no ser calificados con idénticos términos.

11. Aunque esta obra no fuera publicada en vida, sabemos que sus amigos, y no amigos, disponían de las partes primera y segunda desde mediados de la década de los sesenta, hecho que permite explicar la considerable influencia de Spinoza en el contexto universitario holandés y británico.

12. El Idealismo en filosofía es un tipo de pensamiento que postula que en la representación de la realidad interviene el sujeto. El sujeto de conocimiento no es pasivo, como en el caso de realismo filosófico (la verdad como correspondencia directa o adecuación). La filosofía idealista pone el acento en el análisis de los procesos que el sujeto realiza en la construcción del conocimiento.



ideas fundamentales son las que determinan las verdades fundamentales. Por lo general, el movimiento racionalista considera que es posible llegar a la verdad sobre el mundo sin partir del dato sensible, gracias a ese equipamiento de ideas y de estructuras innatas. A esta postura, que afirma que existen estructuras de conocimiento anteriores al dato sensible y que determinan el valor real de la experiencia, podemos llamarlo apriorismo. El apriorismo no se manifiesta por exclusiva en tautologías<sup>13</sup>: la razón, que es algo más que los sentidos y la adquisición de conocimiento, establece verdades no tautológicas que tienen aplicabilidad práctica. Sin excepción, los racionalistas sostienen que la experiencia por sí sola es insuficiente para explicar el origen de las ideas y la producción de conocimiento verdadero. Ahora podemos comprender por qué son las matemáticas el modelo de conocimiento. En ellas, estas estructuras<sup>14</sup>, se expresan libres de experiencia, donde la verdad es siempre necesaria y coherente con el sistema de definiciones iniciales. Cuando pensamos que es posible descubrir verdades necesarias, no probables, sobre el mundo, mantenemos una posición muy cercana al racionalismo spinozista: el mundo, pese al conocimiento, es una construcción objetiva, se manifiesta mediante una férrea cadena de leyes necesarias y universales que pueden llegar a ser conocidas. La doctrina necessitarista (la verdad es necesaria) es la interpretación que de la causalidad dan los filósofos racionalistas<sup>15</sup>.

La F<sup>a</sup> racionalista no refuta el valor cognoscitivo de la experiencia. Por el contrario, Descartes o Spinoza, creen que la experiencia es el fin último del trabajo científico.

La noción capital de la metafísica de Spinoza es la Substancia. Por substancia, el lector puede entender la clase, o clases, a las que se reduce todo lo que existe, que cumpla la condición lógica de tener predicados propios, y que se conciba con independencia. Una substancia es una clase lógica en la que se incluyen todos los seres que comparten unas propiedades. Nos dice qué existe, y lo engloba en clases

13. Una tautología es una verdad establecida mediante una definición analítica, no sintética «Todos los solteros son no casados», proposición producida con independencia de la experiencia. El ideal de conocimiento racionalista es analítico, pues espera llegar a verdades más allá de la tautología.

14. Los racionalistas definen estas estructuras por su carácter sintáctico, más que por su significado semántico. Conciben la estructura profunda del alma como un conjunto de reglas de operación y combinación impermeables a la experiencia aprendida, insensibles al contenido semántico. Una aproximación sintáctica a la mente.

15. Esta doctrina será criticada por D. Hume, para el que la necesidad es un supuesto psicológico. «... esa conexión invariable que sentimos en la mente, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria. No hay nada más en esta cuestión» «Investigación acerca del entendimiento humano», Sección IV, parte I. en Alianza Editorial, Madrid 1982).





lógicas. El monismo spinoziano impone una sola clase (substancia natural) de seres con infinitos predicados (atributos mentales y físicos) sobre la materia. Todos los paradigmas científicos tienen un supuesto metafísico que les compromete con una o varias clases de seres. La ontología de la ciencia actual es la materialista; todo se reduce a una clase lógica, la materia. Para Spinoza, conocer una substancia no es una cuestión de filósofos; conocer una substancia, en la medida de las posibilidades finitas del humano, es conocer sus causas, sus leyes, sus propiedades necesarias. Veamos con algo más de detalle estos asuntos.

Los principios metafísicos están esencialmente contenido en su obra *La Ética Demostrada según el Orden Geométrico*. (ET) De las cinco partes de las que consta la ética, es la primera «De Dios» la que expone el principio básico de la metafísica:

*«Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (ET I, Def VI).*

Esta definición depende de seis definiciones más, que son más nominales que definidoras de ontología. En las dos primeras se definen la noción de «causa de sí» y «finita». En la de causa ya se configura la estrategia monista: «Cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente» y dado que una substancia «aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es cuyo concepto para formarse no precisa del concepto de otra cosa» (Def III). Cualquier realidad concebible debe de ser necesariamente una. Estamos ante una substancia infinita que es causa de sí misma.

El segundo paso en la metafísica spinoziana radica en la fundamentación de Dios como equivalente a la naturaleza «Deus sive natura sive substancia». La naturaleza como expresión absoluta de la substancia divina es el concepto central de la metafísica. El lector podrá cambiar en cualquier parte de la «Ética» la palabra Dios por naturaleza sin que pierda el significado básico.

Spinoza niega la posibilidad de que existan varias substancias. (ver las proposiciones I, II y III). Se necesita una sola substancia infinita para fundamentar el criterio de orden causal que exige su metafísica aspirante a ser soporte para la ciencia:

*«En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo» (Et, Prop V)*

Es por tanto un monismo recurrente: «Todo cuanto es, es en Dios y sin él nada puede ser ni concebirse» (Et I, Prop XV). Cualquier ser finito es un despliegue de una sustancia única. Si en la metafísica de Leibniz se determina la substancia por el carácter accidental con respecto a otras substancias; en la de Spinoza por el contrario,



la dinámica de los accidentes la subordina al nivel de los atributos y los modos, jamás al de la substancia pues eso implica que existirían varias.

Hasta ahora no hemos dicho nada de los seres particulares (modos finitos). Los seres naturales son *«afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cuál es también concebido»* (Et I, Def V). Son, en definitiva, casos puntuales producidos por la infinita potencialidad de Dios. Es más, los objetos particulares son negaciones<sup>16</sup> de la substancia dado que la substancia es indefinida e infinita: *«Como el ser finito es realmente una negación parcial...»* (escolio I a la prop VIII, Et I). Los seres naturales dependen para existir de Dios y además obran de forma necesaria siguiendo la inquebrantable disposición de las leyes naturales (Dios mismo): *«Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también su esencia»*. (ET I, Prop XXV). Podemos observar el mismo pensamiento determinista en la prop XXIX:

*«En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera».*

Este nuevo planteamiento devuelve la esperanza de una explicación causal y racional del universo mediante el conocimiento de las causas. Esta idea *«de toda causa definida se sigue necesariamente un efecto»<sup>17</sup>*, recibe el nombre de necesitarismo. Para Spinoza no sólo hay causas necesarias, además niega que en el mundo ocurran acontecimientos contingentes, como hemos visto en la proposición XXIX. Es obvio, que este principio metafísico sea una consecuencia más de su monismo, muy especialmente los modos cómo comenta en la demostración: *«Dios es la causa de estos modos no sólo en cuanto simplemente existen, sino también cuando se les considera como determinados a obrar algo. ... Si son determinados por Dios, es imposible, y no contingente, que se conviertan a sí mismos en indeterminados»*. La repercusión de esta doctrina en la ética es capital: la negación de la libertad humana. En una carta<sup>18</sup> a su amigo Schuller, carta que comentaremos en otro apartado, Spinoza nos dice:

*«Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuando puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es conciente de su conatus y no es de*

16. Este concepto de negación, está relacionado con la llamada teología negativa de pensadores como Nicolás de Cusa, de los cuales ya sea hablado en este Seminario.

17. Ver Axioma III, 1ª parte de la Ética.

18. Carta 58, La Haya, octubre de 1674. (Spinoza, «Correspondencia» 1988, pg 339).



*modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan en tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así, el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer venganza, y el tímido la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado... Creen, sin embargo, que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que ese deseo puede ser fácilmente reprimido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria.*

*Con esto he explicado suficientemente, según creo, cuál es mi opinión sobre la necesidad libre y coaccionada y sobre la ficticia libertad humana<sup>19</sup>.*

La carta es trascendental para entender el determinismo que comparten los humanos con los demás modos finitos. Para Spinoza *la conciencia de la necesidad, no elimina la necesidad misma*. La conciencia es un proceso natural limitado a leyes. Esta diferente actitud en el tema de la conciencia tiene implicaciones en la Tª del Alma de Spinoza y Descartes, que creían que era motivo suficiente para predicar del humano una substancia pensante independiente. Spinoza objeta que la conciencia es un estado privilegiado de la materia.

La substancia puede concebirse de dos maneras: como extensión o como pensamiento; de todas las posibles formas por las que el entendimiento determina la esencia de la substancia sólo estas dos formas son consideradas reales. En síntesis, la mente humana discierne entre las infinitas propiedades inmutables de la naturaleza reduciéndolas a extensión y a pensamiento. Este punto lo trataremos con mas amplitud cuando se exponga la naturaleza del alma y la ética humana. Por ahora basta saber que es la diferencia básica entre la filosofía de Descartes y la del pensador holandés.

Hemos afirmado que la equiparación de Dios con la naturaleza es una afirmación fundamental. Spinoza, no teme dar una interpretación corpórea de Dios. En la parte segunda de la Ética, concretamente en la proposición II argumenta que: «*La extensión es un atributo de la naturaleza*»; Dios es asimilado con la naturaleza como conjunto, posible o real, de todos los atributos y modos. El monismo radical es una consecuencia de equiparar la sustancia con la naturaleza. Para Spinoza el mundo es creado, en el sentido de producido de unas condiciones iniciales libremente dispuestas por Dios, es decir por la condiciones iniciales potencialmente infinitas en posibilidades cuya legalidad, expresadas como necesidades lógicas en la argumentación

19. Hacia el final de la carta Spinoza responde a objeciones sobre la noción de mal «¿es excusable la malicia?» y la responsabilidad moral.



geométrica, constriñen esas mismas posibilidades. En un mundo así, necesario, todo ocurre de forma determinada «*a menos que uno pensara perversamente que el mundo fue hecho al azar*» (Spinoza, epístola n.º 54, octubre de 1674, destinada a Hugo Boxel). El lector atento habrá notado que Spinoza se refiere al inicio del mundo como hecho, no como credo.

En torno a la controversia de si Spinoza propone o no un panteísmo, es de capital importancia dejar bien claro lo siguiente: que el sistema filosófico de Spinoza no es un panteísmo. Existe la posibilidad de que alguien sostuviese que lo es, al igualar a Dios con su producto. Pero en la metafísica que tratamos no se igualan dos cosas distintas, por un lado Dios y por otro la naturaleza, sino que se postula la absoluta igualdad ontológica de ambos. Por otro lado los sistemas panteístas de Eckard y Bruno por ejemplo, suelen concebirse bajo un estilo de «pensar místico», pero no se infieren de un sistema de definiciones exactas y de una lógica deductiva ajenas por completo a la mística. La naturaleza extensa y pensante son materiales (naturales), no tienen propiedades vitales o mágicas como en el panteísmo clásico. Este, junto con el emanentismo y el espiritualismo, es sólo una de las posibles interpretaciones de la triada: Dios, naturaleza, substancia. La afirmación «la naturaleza no es ontológicamente diferente a Dios» desde el inicio del cosmos, no es intercambiable por la proposición teísta y panteísta de «Dios está en todas las partes» o «la materia tiene espíritu de Dios». Por el contrario, Spinoza busca una afinidad entre lo creado y el creador: Dios comprende todas las extensiones posibles y es idéntico al mismo tiempo con estas extensiones. Dios es el producto y el productor. En Spinoza la naturaleza no emana ni se sostiene de la voluntad del divino en ningún momento. Realmente el panteísmo y el emanentismo son dos pésimos enfoques del sistema filosófico spinoziano.

Su universo es dinámico y emergente<sup>20</sup>. La naturaleza es activa, es generadora de nuevos seres por su infinita potencialidad, llamándose «Naturaleza Naturante<sup>21</sup>». Es también describible el mundo natural indicando sus productos en acto, actuales en un momento dado: «Naturaleza Naturada». Se puede describir como dinámica creadora, bien como una estructura estática, creada. Esta diferencia debe entenderse desde un análisis lógico. Ontológicamente ambas versiones de la naturaleza son equivalentes: es igual observar la naturaleza como sistema creador que como sistema creado, de lo contrario caeríamos en una contradicción palpable. En la extensa epístola sexta

20. Es imprescindible llegado este punto que el lector consulte el escolio de la proposición XXXX además del capítulo segundo del *Traado Político*.

21. La naturaleza naturante o «naturans», coincide con los atributos predicables de Dios, que son infinitos y necesarios. La naturaleza naturada son los infinitos modos que afectan a los atributos.



(destinada a Oldelburg en 1661) Spinoza dice sobre el tema «yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia». En la definición cuarta y en la proposición décima de la primera parte se explica cómo se deducen de los atributos los modos finitos e infinitos siguiendo un esquema gradual. Lo que sigue a continuación es un resumen de la «jerarquía de los modos» extraída de la correspondencia epistolar dirigida a su amigo Schuller <sup>22</sup>: (Carta 64)

**Atributos de la extensión:**

Modos infinitos:

Modo Infinito Inmediato: «el movimiento y el reposo».

Modo Infinito Mediato: «Faz del universo», el sistema de cuerpos naturados, mediado por el movimiento y el reposo.

Modos finitos: «Los cuerpos»

**Atributos del pensamiento:**

Modos Infinitos:

Modos Infinito inmediato: «Entendimiento absolutamente infinito»

Modo Infinito mediato: (no lo indica)

Modos Finitos: «las ideas particulares» falsas o verdaderas.

El movimiento no es más que un estado que se atribuye a la substancia, sus características son el movimiento y el reposo. Esto es equivalente a la afirmación de que el movimiento no necesita de causa externa. Si el movimiento tiene él mismo carácter natural, no es posible concebir una causa del movimiento que no sea su propia naturaleza. El movimiento es eterno y permanece constante <sup>23</sup>. Cuando el atributo en extensión concuerda con el estado de movimiento se le denomina modo infinito mediato o eterno. La naturaleza entonces no es mas que un sistema espacial de cuerpos: «la cara del Universo». Spinoza parece que sigue aquí la metáfora de la composición de los cuerpos en partículas cada vez más sencillas y elementales. Los cuerpos complejos cambian en el sentido de que transfieren partículas con el medio. Es gracias a esta transferencia del conjunto de los cuerpos, como modo infinito, como la naturaleza, conserva su identidad.

El modo infinito inmediato es el estado del atributo por el que cambia sus partículas elementales. Aquí Spinoza no es muy explícito cuando lo aplica al atributo del

22. Existe un excelente edición de la correspondencia en Alianza Editorial 1988.

23. Estamos ante una aproximación cualitativa del principio de la conservación de la cantidad de movimiento que Spinoza conocía de los trabajos de Descartes.



pensamiento. Lógicamente equivaldría a la capacidad del entendimiento para comprender algo que es infinito y por tanto inconcebible en términos absolutos. El modo del pensamiento incluye las disposiciones afectivas de amor y odio, así como cualquier actividad localizada en el pensamiento. Las actividades mentales sólo son ideas del cuerpo y en su grado más complejo, son asociaciones de estas ideas. Toda actividad mental aparece bajo la vibración del amor o el deseo.

Los modos finitos son creados por la naturaleza como contingentes, es decir, que su existencia no implica una esencia independiente. No equivale a decir que poseen propiedades errantes sino que son finitas expresiones de la estructura causal de la substancia. Los modos finitos han de evaluarse como un postulado de optimismo de la práctica científica: un suceso tiene un orden y una causa que la relacionan con un sistema mucho más amplio que esa porción de mundo extenso.

El éxito de la metafísica naturalista de Spinoza consiste en compatibilizar las nociones de mente y cuerpo con una misma ontología. Existe sólo un sistema infinito que puede considerarse de dos formas distintas pero equivalentes. En una carta dirigida a su amigo Simon de Vries (epístola n.º 9, 1663) Spinoza trata el tema de «¿cómo una y la misma cosa puede ser designada con dos nombres? 24». Da dos ejemplos, uno bíblico y otro de óptica (Blanco y Plano de luz). En el fondo Spinoza, nos da a entender en esta carta que la mera utilización de significantes distintos, meras palabras sinónimas, no implica la existencia de realidades distintas. Esta posición es conocida como monismo psicofísico. La mente y el cerebro no son sino diferentes niveles de organización de la materia, siendo la mente en especial, un nivel de organización material con propiedades catalogables en su propio vocabulario 25.

Otra éxito de la metafísica de Spinoza es la simplicidad, yo diría incluso belleza, contenida en la afirmación de una única realidad material dinámica.

### *Los niveles de conocimiento*

Uno de los objetivos de su filosofía es establecer un método de conocimiento seguro y distinguir entre diferentes niveles de certeza. La epistemología racionalista, como se conoce a este esfuerzo, es una búsqueda de certeza, una huida de las posiciones

24. Alianza Editorial (Bolsillo, n.º 1305) 1988, pág. 121.

25. «Una decisión mental y un estado corporalmente determinado, son una o la misma cosa...» Escolio a la Prop II, ET III). He utilizado aquí en este fragmento la traducción de Aguilar de 1973, porque me parece que llega más rápido al lector en la interpretación del escolio en concreto. Sin embargo, en otro apartado pondré el mismo texto en la interpretación de Vidal Peña, que es la que sigo en toda la ponencia, y cuya traducción recomiendo. (Editora Nacional, 1884, n.º 4).



de duda. En Spinoza esta búsqueda tienen una triple motivación: primero, huir de las posiciones escépticas con las que se han etiquetado siempre a los panteísmos; segundo, proporcionar una metodología de consolidación del conocimiento para su programa ético y político; y tercero, demarcarse de la posición cartesiana negativa frente a la experiencia sensible.

El fin último de la indagación del conocimiento es el poner el andamiaje de ideas para que el humano pueda proyectarse en el medio natural. Con esta proyección brota la felicidad. El conocimiento es ante todo un instrumento hecho de conceptos e ideas para investigar su propia naturaleza. Quizás por esa razón su obra se denomina con el epígrafe *Ética*, y no lo llame simplemente un tratado del mundo y del conocimiento como hacen otros racionalistas.

En su teoría del conocimiento nos propone los medios para distinguir entre las pasiones positivas y negativas, entre ideas verdaderas y falsas, mediante el uso razón como fundamento e *instrumento del conocimiento*: para discriminar el bien del mal, lo útil de lo inútil:

*«Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil» (ET IV, Def I)*  
*«Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien».* (ET IV, Def II)

En resumen, el bien supremo es el producto del conocimiento como tarea universal, por medio de la razón y del método axiomático. Spinoza mantiene creencias muy cercanas al sistema estoicista: los hombres deben trascender a su verdadero destino cuando contemplan del orden del todo, y se ven como un eslabón más en el cosmos. Estas doctrinas, nos conducen a un modelo de conocimiento verdadero.

La distinción entre los grados del conocimiento recuerdan a los criterios de conocimiento establecidos por Platón en el Fedón y el Teéteto. En el primer grado, *cogito primi generis*, se caracteriza por ser poco adecuado para una mente con pretensiones científicas aunque sean las ideas emanadas del conocimiento de Dios. En este primer grado, Spinoza hace una teorización sobre las percepciones simples o experiencia directa. La percepción de un cuerpo cualquiera produce sistemáticamente una modificación en mi cuerpo que es reflejada en una idea. Esta idea simple pasa a ser más tarde parte constitutiva de mi alma. La cosa representada por mí se llama «Ideatum» que es el objeto de mi representación, el referente extramental de mi idea simple.

En la «Ética» su autor nos advierte de la relación y el valor que existe ente las ideas y las cosas extensas: *«El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»* (ET II, Prop. VII). Esta afirmación no debe de interpretarse como si estableciésemos una correspondencia biunívoca entre las ideas por



un lado, y el conjunto de las cosas del mundo por otro, de tal suerte que a toda idea le corresponde en el mismo orden un referente extramental. No nos habla de dos sistemas paralelos dispuestos en el mismo orden. Esta interpretación es simplista y equivocada. En primer lugar, el orden natural no es inferible en el acto mismo de ver cosas o tener ideas, sino que es una tarea reconstructiva (segundo y tercer grado de conocimiento). En la interpretación paralelista de la prop. VII nos dice que toda cosa material tiene una propiedad mental, y esto es absurdo pues nadie dice que su televisión tenga propiedades mentales, ¡aunque siempre hay individuos dispuestos a ello, e incluso a otras cosas peores!. Spinoza sólo habla de cosas pensantes en el caso del hombre: «*El hombre piensa*», no dice «*las cosas piensan*». El enunciado debe de interpretarse de la siguiente forma: dada una mente pensante, un ser dotado de entendimiento (el humano), éste puede mostrar las causas de cómo el orden de sus cogitaciones (ideas) coincide con objetos extensos. Pero esa relación no es directa e inmediata, al contrario, es el fin último del sabio. Spinoza, en la demostración, interpreta esta proposición apelando a que «*la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar*», (Corolario, Prop VII). Spinoza no niega realidad objetiva al mundo físico, pero reconstruir esa realidad objetiva supone la interposición continua de las operaciones del alma humana, que no es entendimiento infinito.

No se consideran verdaderas las ideas sensibles. El centro de la argumentación es que las ideas de sensación no siguen ninguna pauta lógica, necesaria e interna, y por tanto, no conducen al conocimiento por sí solas. Spinoza llama a estas ideas «generales»: son juicios de percepción que no son falsas de por sí, sino por la acción de asociación imaginativa. Reflejan tener un bajo componente causal porque en su influencia no permiten captar la esencia de los sucesos y entes como modos de la substancia. La conexión entre estos juicios se hace de forma inconexa y asistemática por lo que la reglas de la memoria o hábitos son las causas. A estos procesos fundamentales se les llama imaginación, y no representan el verdadero orden de las cosas. Aquí Spinoza se adelanta a Hume, llegando incluso a defender la tarea de buscar el componente fisiológico que determina una creencia primera. Sabe perfectamente que las creencias no son verdaderas por sí mismas; la formación de estas ideas generales no son esenciales o tienen un margen de auténtica certeza. La verdad sólo se establece a través del conocimiento de la causa, que es el fundamento de la certeza que posea una idea. El conocer es dar con las causas. Las ideas generales son incompletas lógicamente. El conocimiento verdadero implica de forma holista la totalidad del sistema, no una proposición empírica aislada.

Spinoza defiende en el «*Tratado para la Reforma del Entendimiento*» y en la «*Ética*» una teoría de la verdad como coherencia holista: la verdad parte del sistema de relaciones





que el sistema mantiene en su conjunto<sup>26</sup>: los axiomas y las definiciones iniciales deben entenderse valorando en general todas las proposiciones que se deriven de ellas, y al contrario, las proposiciones dependen para su verdad de las definiciones y axiomas anteriores. Hay que interpretar las verdades de los sistemas apelando a la lógica interna en su conjunto, apelando al sistema completo de aserciones al que pertenece una proposición aislada. Las «ideas adecuadas», noción clave del Tratado, son verdades *conectadas necesariamente* con el resto del sistema de ideas, de las cuales se deriva o deduce por la sintaxis interna. En una carta a su amigo Oldenburg, sostenía que «cada parte de la naturaleza concuerda con el conjunto».

En el orden explicativo, es necesario también no reducir la explicación al conjunto de las partes, sino a la naturaleza explicada en su conjunto, de forma holista<sup>27</sup>. La geometría es el modo de argumentación, no tanto por ser autoevidente y autoreferencial, sino por mostrar al descubierto la propensión a la totalidad.

El *conocimiento de segundo grado* se ensambla con el anterior, aunque las nociones generales sean falsas por su lógica interna, como hemos visto. Puede ser que el entendimiento capte algunas ideas adecuadas que reflejen el conocimiento de las causas de las modificaciones entre los cuerpos. En este caso decimos captar como detectar en mi interior una idea con un rasgo de autenticidad y veracidad mayor que las que se captan en el mundo exterior. Las ideas aprehendidas o intuitas expresan un carácter universal, representan ciertas propiedades finitas y accidentales de la extensión. Estas nuevas ideas de segundo orden Spinoza las llama «*nociones comunes*» y se fundamentan en las matemáticas. La facultad que las produce es la razón que articula las ideas universalmente a partir de una simple noción común.

Las leyes de asociación entre ideas no son las de la imaginación, son aquellas reglas de formación verdaderas en sí mismas. Ellas hacen posible el conocimiento

26. La verdad holista se opone a la verdad atomista: cada proposición debe justificarse independientemente del resto. El holismo parte de que una teoría se contrasta de forma global: si falla una sola de sus afirmaciones, las demás serán tarde o temprano abandonadas. El holismo de Spinoza es una de las ideas que más influencia tienen en la filosofía actual.

27. Si para Descartes la explicación científica es reduccionista (reducir a las partes y reconstruir infiriendo el orden) para Spinoza la reducción es en sí misma insuficiente. Si buscamos reducir un conjunto a la interacción mecánica de las partículas, señaladas la figura, tamaño y movimiento, es posible cuantificar la interacción. Para Spinoza lo importante no es la cuantificación, que no la niega. La tarea del científico es construir una ecuación general del fenómeno en su conjunto, no una exposición de las partes. *Una de las tesis que sostengo en esta ponencia es que la diferente naturaleza de la explicación científica de Descartes y Spinoza es fundamental para entender la noción de mente. El mecanicismo limitado de Descartes, es terreno abonado para excluir un análisis científico de la mente. El mecanicismo holista de Spinoza es, al contrario, optimista.*



verdadero del mundo. La verdad se postula de ellas de forma necesaria, pues son en sí mismas axiomas autoevidentes: «*La verdad es patrón de sí misma*» (EtII, prop XLIII, escolio). Los conceptos comunes tienen una característica especial que desarrolla en el «*Tratado de la Reforma del Entendimiento*»:

*«Cuando la mente se aplica a una cosa ficticia o falsa por su naturaleza, a fin de examinarla y comprenderla y deducir correctamente de ella lo que se debe deducir, descubrirá fácilmente su falsedad. Y si la cosa fingida es, por su naturaleza, verdadera, cuando la mente examina para comprenderla y comienza a deducir correctamente de ella todas las cosas que se derivan, proseguirá felizmente sin interrupción alguna; del mismo modo que el entendimiento ha sido capaz de descubrir en la falsa ficción, que acabamos de citar, su contradicción interna y otras cosas que de ella se derivan».* (T.R.E. Pg. 100)

Esta propiedad es la deducibilidad libre de contradicción. Una idea supuestamente verdadera, ficción, es verdadera si aplicándose una cadena de deducciones no concurre error semántico y sintáctico en la deducción. De una proposición verdadera se derivan, por deducción directa, otras ideas simples y verdaderas. La verdad no es sólo intuible «*Quién tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de eso que conoce*» (ET II, Prop XLII)<sup>28</sup>. Es deducible y derivable.

Aclara su posición con respecto a la teoría de la verdad: elimina la relación extensional como fuente de verdad. Entre el ideatum y la idea no hay relación que exprese la verdad de ella, porque no hay vínculo causal inmediato y externo entre las ideas y el mundo. El grado de verdad, de una hipótesis o idea, se compromete con la coherencia del sistema lógico en su totalidad, como hemos visto. Cualquier noción común es un patrón de verdad indudable y a partir de ella puede obtenerse otras nociones comunes siguiendo su conexión lógica con el resto.

La verdad es una *adecuación deductiva*. El hombre racional debe de aprender a distinguir entre proposiciones imaginativas y las comunes, capaces de conducir a un estado comprometido con la libertad, con ausencia de servidumbre y presencia de necesidad potenciadora del ser. Todo hombre racional puede y debe ejercer el segundo nivel de conocimiento que demuestre «*cómo hay que construir una aristocracia y monarquía que no degeneren en tiranía, y para que la paz y la libertad de los súbditos permanezcan intactas*». (Inicio de Tratado Político). Los conceptos comunes son universales e innatos como veremos en el apartado dedicado a la concepción

28. En el escolio a esta proposición nos dice «*Ciertamente, la verdad es norma de sí misma, y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma, y revela las tinieblas*».



de alma de Spinoza. Es un conocimiento, el del segundo nivel, el que permite la capacidad de la reflexibilidad porque se manifiesta como capaz para deducir nociones comunes unas a partir de otras.

El humano tiene una tendencia interna a conocer las cosas naturales, una especie de reflejo de estudio del medio natural, bajo la forma de nociones comunes.

El *tercer grado de conocimiento* posibilita que todo el sistema de la naturaleza sea captado en «acto de omniglobante visión». Es una consecuencia directa del segundo nivel ya que se encuentra incapacitado para representarse todas las esencias que se pueden deducir de los cuerpos. Su facultad constitutiva es la intuición por la cuál el entendimiento generaliza todas los conocimientos sobre los acontecimientos y sucesos para concebirlos en una *unidad sintética* de causas y efectos que coinciden con Dios (substancia natural). La contemplación del universo desde esta perspectiva abstracta produce un estado en el individuo que llama felicidad. Vemos el mundo bajo una especie de eternidad.

El conocimiento es una herramienta para situarnos en la zona de causas y efectos del mundo en donde se viva más acorde con las posibilidades que tenemos. *Sin conocimiento ingresamos en las áreas en las que seremos controlados por eventos que disminuyen nuestras posibilidades.* La filosofía del pensador holandés, es ante todo un pensamiento práctico y útil, y éste es el sentido de la expresión ética: poseer una inclinación hacia aquél conocimiento con el que actuar eficazmente.

La discusión en el siglo XVII sobre las emociones y la razón recibirá el nombre de Razón/Pasión. Ninguna de las dos es por sí misma adecuada porque el hombre es realmente un ser racional que se dirige voluntariamente a aquellas pasiones que lo potencian; la razón no es contraria a las pasiones. Este será el tema de la ética.

### *El individuo ético*

Los contenidos de la metafísica y de la gnoseología prefiguran una ética especial. Por ética no debemos entender un conjunto de proposiciones justificativas sobre la conducta moral. No es un discurso justificativo de normas de acción. La Ética es ante todo *un programa de investigación científica de la naturaleza humana*, en cuanto que este programa será más útil que cualquier otro tipo de conocimiento. Su concepción de la ética se desarrolla casi exclusivamente en la parte tercera y cuarta de la Ética. Veamos que dice en el prefacio a la parte tercera:

*«La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún, parecen que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro. Pues creen*



*que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. ... pero que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma. .... Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella, la naturaleza es siempre la misma y será siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir son siempre las mismas, en todas partes las leyes y las reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber; por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. ... Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia de alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado a Dios y el alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos».*

En el anterior fragmento podemos extraer las principales rasgos del enfoque ético: primero, *el humano es una entidad natural*; segundo, como ser natural *está determinado por su esencia necesaria*, por tanto no posee ningún «factor mágico» como la libertad<sup>29</sup>; tercero, si la naturaleza es uniforme ha de estudiarse al humano con *el mismo método que los demás objetos naturales*, hasta determinar las leyes naturales que lo controlan; y cuarto, el humano es un ser racional cuyos comportamientos caen *bajo el control de las pasiones*, los afectos y emociones, y toda investigación racional debe de partir de este principio.

La tradición ética, excepto la filosofía del noble Epicuro, ha creído que el humano es una contraposición de tendencias: una racional y otra pasional, y han descrito esa tendencia como una lucha donde la capacidad racional debe de tener una supremacía absoluta. Con Spinoza la contraposición afecto/razón se elimina en favor de la segunda: *toda obra humana es una manifestación de algún afecto, de alguna inclinación pasional*, (¡hasta los tratados de álgebra!). La razón debe de evaluar las inclinaciones y situar, no elegir<sup>30</sup> al humano, en las condiciones para que operen

29. Si el lector está interesado el conocer de primera mano la actitud spinoziana frente al problema de la libertad lea la epístola n.º 58: «*Y ésta es la libertad humana que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son concientes de sus apetitos e ignorantes de las causas por las que son determinados*». El resto de la carta es impresionante.

30. Para Spinoza no hay deliberación ni elección por parte del sujeto a la hora de actuar. Técnicamente lo que hace el humano es situarse en aquellas condiciones favorables para que las leyes naturales lo arrastren por «el mejor de los caminos». Con este planteamiento determinista se rompe con la máxima que Aristóteles había expuesto en la «Ética a Nicómaco» por la cual la acción humana era resultado de una deliberación libre. La ética no requiere libertad al igual que los objetos físicos tampoco la poseen.



en sí mismo cualesquiera pasiones positivas. Tenemos una estructura de afectos que está implicada en cada acción puntual. Un afecto es:

*«Las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo las ideas de esas afecciones»<sup>31</sup>. (ET III, Def III).*

Los seres naturales humanos, cuerpo y mente, sufren afecciones y la tarea de la ética no puede ser otra que procurar que aumenten las posibilidades de obrar. Es importante recalcar la posición de Spinoza ante el dilema afecto - razón, en el cuál el afecto determina la dirección y la intensidad del pensamiento racional.

En su vertiente individual se corrobora la tesis inicial de que el hombre es parte de la naturaleza, es un cuerpo cuyas manifestaciones pertenecen a un conjunto limitado de las atribuciones modales de la substancia infinita. Por tanto, las acciones libres han de entenderse como retrotraídas en una cadena de causas y efectos, de agentes externos e internos. Es Spinoza el primero en correlacionar la cualidad de la acción y la cualidad de la información que la determina:

*«Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuando que tiene ideas inadecuadas padece necesariamente ciertas otras». (ET IV, Prop. I)*

*«... de aquí se sigue que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y por contra, obra más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene» (corolario a la prop I)*

Si una acción es motivada por una idea adecuada («cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma»<sup>32</sup>) las consecuencias de la acción serán preferibles a una acción sin conocimiento de las causas o con mal conocimiento de ellas. Realmente los humanos somos «Informávoros»<sup>33</sup>, nos realimentamos de información que es la materia con la que nos representamos el medio. Una acción es un comportamiento inspirado en el conocimiento de la causa y una pasión en un comportamiento guiado por ideas inadecuadas<sup>34</sup>. Conocer es poder de obrar, e ignorar es mermar las posibilidades de acción.

31. Al final de la sección tercera define los afectos como «pasión de ánimo. es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes. y en cuya virtud el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra» (Fin de la Tercera parte de la Ética).

32. Et IV, Def I.

33. Según la ya extendida definición de Miller, G. (1984).

34. Ver prop. III, Et III.



La ética spinoziana es naturalista porque parte de un único sistema posible, la naturaleza, a cuyos límites nada puede escapar. Tanto la servidumbre como la libertad y la responsabilidad moral, no atañen a la fórmula de la capacidad volitiva sino más bien a la comprensión de la naturaleza humana. Si queremos obrar bien<sup>35</sup> tenemos que estar adecuadamente informados. Spinoza advierte que el lenguaje ordinario es un reflejo del mal sistema de razonamientos que adopta el hombre, pues involucra la imaginación, que es fuente de contradicciones. En este sentido, su ética es de inspiración científica, no se conforma con los juicios morales, sino que pretende desentrañar la naturaleza última de esos juicios. Si el humano es un ser natural el único método para estudiarlo es el de las ciencias físico-matemáticas, y no con un método especial, o, como en el caso de Renato Descartes, directamente negar la posibilidad de estudio del humano.

Spinoza es ante todo un optimista metodológico en el estudio del humano al situarlo en el mismo nivel ontológico que los demás seres. Hemos afirmado que el ejercicio moral necesita del conocimiento de las causas de las pasiones, esto es, de las causas que desencadenan las imperfecciones del humano en el mundo, que como hemos dicho son las causas de la infelicidad. El fin de la moral es *la sabiduría práctica* que permite conocer la posición del hombre en la naturaleza, entendida ésta como sistema de sistemas con el propósito de comprometerse con sus posibilidades.

Unos de los principios de la metafísica que más determina su ética es el supuesto de que la actividad mental no puede desbordar la actividad natural misma. La creencia en la libertad es una manifestación de la ignorancia que el humano tiene de las causas: el ser humano no posee libre albedrío porque sus posibilidades de acción no pueden exceder las de su propia esencia, que es el límite de posibilidades que necesariamente se despliegan sobre los seres naturales. La actividad mental humana no posee la misma potencia creadora que la divinidad. Por otro lado, no se puede afirmar que sea una actividad mental creadora, por la que «el orden de las ideas coincida con el orden de las cosas», y por tanto nada puede crearse que no haya sido creado por Dios. En definitiva, cualquier acto mental o psicológico es ontológicamente igual a un acontecimiento extenso. Continuaremos exponiendo ideas sobre la libertad en otro apartado.

La T<sup>a</sup> de la moral está supeditada a las doctrinas del verdadero conocimiento y sugiere la liberación de las pasiones como medio para conducir al hombre a la felicidad. El humano, como cualquier modo finito, persevera en su ser; la actividad de persistir la llama Spinoza *conatus*:

35. Para Spinoza el bien es la cantidad de utilidad contenida en una acción. La utilidad refuerza el éxito de la acción y por tanto aumenta las posibilidades de la misma.



*«Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar su ser» (ET III, Prop. IV)*

*«El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» (ET III, Prop V)*

*«El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido» (ET III, Prop VI)*

El conatus no es otra cosa que mantener la peculiar distribución de las partículas primarias que constituyen su esencia. La identidad así definida depende de la capacidad para conservar su potencia o conatus como si de una cantidad de energía constante se tratase. Este principio dinámico y movilizador de la capacidad humana en su conjunto recuerda las nociones de autoconservación freudiana y lucha por la supervivencia de Darwin. Es un «mecanismo» individual, un supuesto inverificable, que es jerarquía del humano el componente común a todo proceso, estado y acontecimiento que ocurra.

Se da una simetría entre la cantidad de conocimiento de la causa externa, y la actividad del conatus, cuya actividad o despliegue es impulsado por un medio idóneo de conocimiento. La estabilidad interna capacita al individuo a obtener ideas comunes (de segundo grado) con las cuales puede inferir programas de acción que redunden en el conatus. Y esto es la libertad, garantizarse por un camino corto y sencillo una existencia acorde con una naturaleza propia en expansión.

Al conatus aplicado al hombre se le denomina *Apetitus*. Si el apetito es conciente se le llama deseo o *cupíditas*. Puede cumplirse la condición de que el deseo refuerce el conatus, es decir afiance la tendencia de autoconservación, en tal caso lo conocemos como alegría. Ahora bien, si no mantiene el nivel de energía el deseo conduce a una disminución y debilitamiento del conatus, entonces se trata de dolor o tristeza. El humano es hedonista en la percepción de sus pasiones, todo ser persigue su propio bienestar y perfección. Este grado de perfección se establece por el nivel de activación de la pasiones: si el humano actúa conociendo la causa de sus pasiones tenderá a la perfección en mayor grado que si las desconoce.

Las pasiones no son sólo tres (alegría, tristeza y deseo): a partir de las elementales pueden deducirse las demás por un juego combinatorio de las pasiones con los objetos externos. A estas pasiones resultantes las llama secundarias; son el amor, (placer más una idea de causa externa), odio, compasión (la idea de otro sujeto afectado por las pasiones), etc. La lógica combinatoria de las ideas y de las pasiones dependen más de las leyes de la imaginación que del cálculo racional, lo cuál conduce irreversiblemente a las pasiones pasivas y tristes que no fomenta el conatus pero que en su naturaleza alienante movilizan la actividad del apetito:



---

**pasiones primarias:** *deseo, alegría, tristeza.*

**pasiones secundarias:** *asombro, desprecio, amor, odio, inclinación repulsión, devoción, irrisión, esperanza, miedo, seguridad, desesperación, satisfacción, insatisfacción, conmiseración, aprobación, indignación, sobreestimación, menosprecio, envidia, misericordia, contento de sí mismo, humildad, arrepentimiento, soberbia, abyección, gloria, vergüenza, frustración, emulación, gratitud, benevolencia, ira, venganza, crueldad, temor, audacia, pusilanimidad, consternación, modestia, ambición, gula, embriaguez, avaricia y la libidine (deseo de la íntima unión de los cuerpos).*

---

Las pasiones son importantes no sólo porque al permanecer en el plano de la inconciencia, de forma inadvertida, dominan la conducta, sin que el sujeto perciba su dependencia e impidan que cada idea posea la actividad por su fundamento lógico. Spinoza propone que las ideas adecuadas para ser tales tienen que ser recobradas por la conciencia, pero para las pasiones opta por explicar su impacto en el hombre a través de la inconciencia<sup>36</sup>. Como he explicado cuando comentamos la naturaleza del alma, las ideas<sup>37</sup> se diferencian de los afectos no exclusivamente en función de su valor cognoscitivo, sino de la función conciente que desempeñan. La conciencia dota a los afectos de una situación cercana a las pasiones alegres. En este caso, la actividad moral consiste en la encontrar el conocimiento de las causas de las acciones para neutralizarlas y favorecer un estado de equilibrio donde se desarrolle el conatus:

*«Por tanto la libertad es virtud o perfección, en consecuencia todo aquello que en el hombre es índice de debilidad no se puede atribuir a su libertad... Se diría por el contrario, que el hombre es libre en cuanto tiene poder para existir y para ejercer una acción de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana» (Tratado político, cap. II, prop.VII).*

La actividad moral garantiza que el hombre se desarrolle conforme a las leyes de su naturaleza. Si el sujeto se ve polarizado hacia las pasiones tristes debe procurar cambiar la tendencia y buscar nuevos programas de acción que amplifiquen el apetito humano y su alegría.

36. A Spinoza no le pasa inadvertida la extraordinaria importancia que los mecanismos inconcientes tienen en la conducta. Por ejemplo sobre el sueño dice: *«Soñamos, en fin, que por decisión del alma hacemos ciertas cosas que, despiertos nunca osamos a hacer»*. Este énfasis en los procesos no concientes, es otra de las diferencias entre el funcionamiento de la mente en Spinoza, del mismo concepto de Descartes.

37. E incluso la propia alma.





Las pasiones son el objeto de los juicios morales. Para Spinoza el hombre normal que vive al margen del conocimiento de la naturaleza parece que está sometido a un estado de esclavitud por la falta de competencia para desentrañar la fuente de sus pasiones. La servidumbre nos conduce a preferir pasiones pasivas a activas sólo por la ignorancia de que estamos siendo conducidos por algo inconciente. El ideal ético es la concepción del hombre sabio que vive en un estado de virtud como fuerza productiva del ser. Las pasiones dejan de serlo cuando el entendimiento capta una idea clara y evidente de su causa, transformando el dolor en placer o deseo activo.

El hombre está determinado por su posición en el esquema del sistema de causas y efectos. No necesita del concepto de responsabilidad moral para explicar la actitud ética más que en la medida en que hace referencia al trabajo intelectual de liberación y expansión. El amor intelectual que funcionalmente salvaguarda al humano de la enajenación y que le ayuda a concebir con felicidad la naturaleza (un sistema eterno) es la clave de toda actividad moral. Pero el hedonismo estoicista de Spinoza no conduce al individualismo, ni siquiera el individualismo social como en Hobbes. El uso de la razón como instrumento liberador puede permitir un estado solidario:

*«El hombre que se guía por la razón es más libre en el estado donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (Et III, prop. LXXIII).*

Quiero decir que el humano actúa y se compromete socialmente, no sólo como individuo. La razón es universal y uniforme, y además en Spinoza, solidaria, donde los humanos comparten y se benefician de la actividad del otro. Como evaluación final de la ética es importante destacar la adecuación entre una doctrina del conocimiento y el determinismo más acérrimo. Destaca el optimismo por el que el humano al poseer ideas adecuadas puede ser causa interna de la conducta:

*«El que comprende clara y distintamente su ser y sus pasiones ama a Dios tanto más cuanto mejor comprende su ser y sus pasiones» (Et. V, prop. XV).*

Aunque el objetivo de esta ponencia no es la exposición de la Tª política de Spinoza me gustaría por último hacer un comentario rápido sobre ésta. El tratamiento de los fenómenos políticos se opone a las versiones teológicas tradicionales al exponer un enfoque naturalista fundamentado en la investigación del factor humano, y no en la teología. Este proyecto puede ser calificado como científico y está inspirado en Hobbes. Es una teoría de la acción social marcadamente humanista, más que una ontología social. Su punto de partida es el de cómo construir una sociedad libre y justa pero no desde la utopía del pensamiento sino desde el campo de una racional-



lidad práctica. Solo con un método de investigación científica pueden desvelarse los problemas clásicos de la filosofía política. Este método debe de culminar con el diseño de una concepción original del Estado y del gobierno.

La razón no se agota en cuanto que razón epistemológica ya que se desarrolla como racionalidad práctica en el campo de lo social. Hobbes y Spinoza coinciden en este tratamiento de la razón. Para ellos las sociedades encuentran justificación sólo si éstas se mantienen por el interés racional de la colectividad. En ambos, la noción central es la de derecho natural de donde emanan las leyes que rigen las sociedades.

Si en el individuo, la naturaleza de sus pasiones constreñía los comportamientos en lo social, el derecho natural que tiene casi naturaleza de cuerpo va a determinar la interacción entre los sujetos. Este modelo es una representación del hombre mercantilista que acrecienta su poder y posesión durante el siglo XVII. La noción de poder como desarrollo libre en Hobbes y como potencialidad en Spinoza es el criterio máximo de análisis en las sociedades. Ambos critican la superstición y las falsas ideologías.

*«La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría... Pero quien, por contra, es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón» (Ei, IV, Prop. XXXI)*

Para Spinoza sin embargo, la razón humana no es una pura máquina de cálculo, para satisfacer necesidades pasionales, como lo es para Hobbes. La razón no es esclava de los deseos sino que es el marco ideal para desarrollar el organismo óptimamente. La constitución humana vista desde el punto de vista del grupo es ahora el derecho natural y es la fuente de legitimación legal. Una ley en el mundo natural humano es un precepto natural para la sociedad. La razón los descubre y aplica en las legislaciones. Se llega a la ley por la razón, máxima universalizable.

*«El primer punto a considerar es que el hombre más poderoso y el más libre del estado de naturaleza, es aquél que se deja guiar por la razón. Así la república más poderosa y más libre será aquella que tome la razón por fundamento y por regla de acción. Pues el derecho de la República está determinado por el poder de la multitud que se traduce como si fuese una» (Tratado Político, cap III, prop VII).*

En este texto, Spinoza hace una consideración al estado potenciado por la razón que surge del poder de la multitud aliada. Por derecho, debemos entender algo positivo en términos de poder y potencialidad. Si la noción de estado se construye sobre la noción de derecho natural, y éste responde al concepto dinámico de la substancia



entonces el estado nada tiene que ver con una concepción pasiva o accidental que necesite de un pacto original. El dinamismo social, como una actividad política organizada no surge del miedo; más bien nace de la necesidad de colaboración en cuanto potencia de la multitud:

*«El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente, autoridad política. Lo tiene por modo absoluto, aquella persona que ha sido designada por el consentimiento general para guiar la cosa pública... . Cuando esta persona en una asamblea que reúne a la multitud en su totalidad, el régimen se llama democracia, cuando se reduce a un grupo de hombres elegidos, el régimen se llama aristocracia. Por último, cuando el ciudadano de la cosa pública, y por consiguiente, la autoridad política corresponde a uno sólo, el régimen se llama monarquía» (Tratado Político, cap II, Prop 17)*

El estado en cualquier caso, adquiere su fuerza de un pacto de multitud, entre iguales, y aquí reside la fuerza de la organización estatal. Puede ser que el pacto lo lleve uno entre todos, un rey por ejemplo, pero la forma de administración no debe de substraer el más mínimo derecho a los ciudadanos que constituyen el estado. El estado es una construcción emergente de la sociedad activa y dinámica: *«Donde los hombres que viven bajo una legislación general y constituye un sola personalidad espiritual»*. (T.P. Cap V). Para Spinoza el pacto social no es la causa de lo social, sino el efecto. La verdadera causa hay que encontrarla en el carácter emergente de la substancia: el estado es un ser natural más emanado de la substancia infinita, al mismo tiempo que la potencialidad de los humanos se manifiesta más fuerte en colectividad.

En sociedad toda apelación a una de las partes aisladas es un error. El estado ha de velar por los intereses colectivos siguiendo unas condiciones que el estado debe de cumplir para ser justo: a) respeto por la razón, b) búsqueda de la felicidad de sus súbditos, c) fomento de la libertad y la libre opinión. Un humano es ciudadano del estado si «se está determinado por el poder no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu». En la concepción política de Hobbes, el pacto transfería todos los derechos naturales al gran Leviatán; en Spinoza el derecho natural es intransferible. La justicia y el derecho se subordinan, como noción intrínseca e immanente, a la naturaleza humana. Una sociedad sancionada por la naturaleza».

El gobierno es una norma técnica para ampliar los imperativos del derecho natural, y Spinoza advierte que no se debe supeditar la libertad de los súbditos por el interés del propio estado. La democracia, forma deseable de organización estatal, debe de tener un predominio en la vida racional, mitigadas las pasiones. Sobre esta actitud preferencial de la razón, Spinoza entiende que por sí sola la razón lleva pare-



ja la tolerancia política y religiosa. El humano «racional» no sigue una ideología por hábito, sino que debe de ser guiado por una racionalidad científica: comprende que debe existir una variedad de representaciones políticas, pero si son racionales han de ser complementarias. En la política racional no hay adversarios porque no hay pasiones, hay discursos racionales.

Los humanos no pueden ser obligados a hablar en exclusiva de los acuerdos del estado:

*«Si, pues, nadie puede ceder su libertad de juzgar y de pensar lo que quiera y cada uno con arreglo al derecho supremo de la naturaleza es dueño de su pensamiento, nunca puede intentarse tal cosa por el estado sino con recelo de un desgraciado éxito» (T.T.P. Cap. 20)*

Tolerancia y libertad son las características del estado ideal para Spinoza, el estado que creyó ver en la república asamblearia de su Holanda bajo la familia de Witt.

#### *La concepción de la mente en Descartes*

*«Más todavía no conozco con claridad lo que soy estando seguro de que existo... (Descartes, 1640/1988, p. 53 [Meditación segunda]).*

*«With knowledge man may judge himself» Anónimo siglo XIX; aparece como lema bajo una lámina anatómica del cerebro, posiblemente de Gall.*

En el siglo XVII se abandona el programa aristotélico de buscar esencias (formas) de los objetos para centrarse en el estudio del cambio como resultante de los movimientos de la materia. La primera consecuencia de este cambio de estructura comprensiva es la imposición de la mecánica como modelo explicativo de la naturaleza, pero un mecanicismo sometido y pautado por su expresión matemática. La razón matemática es desveladora de los mecanismos que están en el nuevo mundo dinámico. La naturaleza es principalmente una manifestación o diseño de una inteligencia lógica, de tal forma que la geometría de la idea es isomórfica con la geometría de los mecanismos del mundo. Desde este punto de vista la matemática es el fundamento de la nueva física. Para los racionalistas la matemática, como he indicado en el apartado uno, la actitud científica descansa sobre los argumentos deductivos; la verdad surge de sentencias autoevidentes que proporcionan certeza cognitiva.

En el mundo material todo se compone de finos corpúsculos cuyas propiedades determinan las propiedades generales de los cuerpos agregados. Todo espacio está lleno de estos elementos constituyentes y la alternativa científica no puede ser otra que reducir los fenómenos a los elementos más simples y constituyentes, pues es posible la reducción de propiedades de los cuerpos a las propiedades de sus elementales.



Ahora bien, Descartes en la «*Meditaciones*» introduce una notable excepción: la mente humana, que es definida como substancia finita pensante, no está compuesta de seres finitos extensos. La mente es por definición inextensa e irreductible a sus elementales. De esta forma *Descartes excluye a la mente de su programa de investigación científico*. Siendo el humano el resultante de dos substancias, dos clases de seres, independientes sólo es posible estudiar experimentalmente al humano en sus componentes corpóreos, y quizás la manera en que el alma se comunica con el cuerpo es a través de los «espíritus animales». Esta posición del problema mente/cuerpo lo calificamos en la actualidad como Dualismo Substancial<sup>38</sup> y Dualismo de propiedades que explicaré en el siguiente apartado. En esencia, Descartes argumenta, desvela por la claridad y distinción de su razón, que la mente es una entidad no material, «*enteramente distinta del cuerpo*» o «... *no necesita de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material*» (Descartes 1637/1988), por tanto ajena al agregado extenso. La mente tiene propiedades que tampoco son materiales e impide la reducción de las funciones mentales a estados cerebrales. Por el contrario, el cuerpo humano sí podría explicarse reductivamente como una máquina movida por reflejos (para el autor de *Las Reglas*, un reflejo es una actividad nerviosa causada por el disparo de flúidos, analogía con los descubrimientos de la circulación de Harvey).

Excepto Platón y Agustín de Hipona, ningún otro filósofo ha llegado tan lejos en la separación tan radical de la cualidad pensante y el cuerpo. Aristóteles en «*De anima*» estableció claramente tres tipos de alma según su «*ergon*» sin que sean virtualmente distintas del cuerpo animal. Con la caída en los siglos anteriores de la T<sup>a</sup> de la forma y la materia, Descartes se ve obligado a reinterpretar la actividad del alma en una nueva estructura de conceptos por la cuál los seres naturales, lo material, es inerte y pasivo, sometido a fuerzas exteriores descritos en la física. El alma no puede ser material pues es activa y viva; en sí misma debe existir una clase de fuerza diferente a las que actúan en el mundo material.

Es el alma la que nos distingue del reino animal, con lo que se mantiene un fuerte discontinuismo con las demás especies. Por ejemplo, en torno a la naturaleza del lenguaje, Descartes nos dice en el «*Discurso del Método*» (Quinta Parte) que:

*«... El primero de ellos es que nunca podrían usar palabras ni otros signos componiéndolos como los hacemos nosotros para declarar nuestros pensamientos a los demás, pues sé que se puede concebir bien que una máquina está hecha*

38. Puede leerse la formulación del dualismo substancial en la primera línea del «*Tratado de Hombre*» (1633) pero no publicada hasta después de la muerte del Descartes.



*de tal manera que profiera palabras...; pero no es posible que se arregle de distintos modos para responder al sentido de todo que sé cuanto se diga en su presencia como pueden hacerlo los humanos más torpes. Y segundo es que, aunque hicieran distintas cosas tan bien, o quizás mejor que ninguno de nosotros, se equivocarían infaliblemente en algunas otras, por las que se descubriría que no obraban por conocimiento, sino tan sólo por la disposición de sus órganos<sup>39</sup>; pues la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de circunstancias, esos órganos tienen alguna disposición especial para cada acción particular; de donde se sigue que es moralmente<sup>40</sup> imposible que haya en una máquina tal cantidad de diversidad que la permita obrar en todas las ocasiones de la vida de la misma manera que nos permite obrar nuestra razón».*

(Descartes, 1637/1980)

En este brillante fragmento, el autor destaca dos características del alma: es la responsable de los rasgos gramaticales del lenguaje y del sentido ante una interpelación comunicativa, y que la manera en que los realiza satisface cualquier contexto posible de aplicación [diversidad] según la intencionalidad del hablante. Esta caracterización no metafísica de alma como una substancia pensante, que no es «una mera disposición de los órganos» encargada de servir de sustento a las operaciones racionales, es hoy en día fácilmente falsable<sup>41</sup>.

El dualismo cartesiano concibe al humano como un mecanismo divisible («*como se ve un reloj que sólo se ve compuesto por ruedas y resortes...*»), y la mente, tal que «... *conocí por todo esto que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza es pensar y que para ser no necesita de lugar alguno ni depende de cosa material alguna*». (Descartes 1637/1988), que es indivisible<sup>42</sup>. La no ocupación del espacio y la actividad racional de pensar<sup>43</sup>, son los dos atributos de la substancias pensante. El alma humana tiene la propiedad de ser libre, dado que puede someterse

39. Un mecanismo es justo aquello que actúa por la «disposición de sus órganos». El mecanismo no es más que un agregado de elementos debidamente ensamblados sin propiedades colectivas o emergentes.

40. La obligatoriedad moral no es un recurso que niegue la posibilidad de que las máquinas realicen funciones lingüísticas plenas de semántica, como mucho se apela en este fragmento a una sensibilidad negativa del lector al imaginar una máquina pensante.

41. En la actualidad podemos describir los mecanismos cerebrales encargados de las funciones lingüísticas. Monográfico de Investigación y Ciencia de noviembre del 1992.

42. La definición del alma como indivisible está desarrollada en las «Meditaciones Metafísicas» (Descartes, 1640/1987. pág. 37 y ss).

43. Descartes interpretó el pensamiento en términos genéricos: como lo común en toda operación mental del tipo creer, intuir, simplificar, etc. Esta definición del pensamiento es ambigua al no indicar las características lógicas que las distinguen de otras operaciones internas. Podemos suponer desde nuestro tiempo, que mantenía que un acto racional es ante todo una actitud proposicional del tipo intencional.



sin condicionamiento ni determinantes a actuar según su exclusiva voluntad (por ejemplo en su moral provisional). Sin embargo, ni el «*Discurso de Método*» ni en el «*Tratado del Hombre*» desarrolla de forma argumentada la idea de libertad porque de postularse íntegramente en el humano no podría entenderse la «infinita libertad de Dios».

Otro rasgo destacable de la hipotética alma que Descartes postula en el humano es la conciencia. Spinoza en los «*Principios de la Filosofía de Descartes*» (que es una de la más aptas aproximaciones y sistematización de la Obra de Descartes) nos dice en la Definición primera que «*bajo el término pensamiento incluyó todo aquello que está en nosotros y de lo cual somos inmediatamente conscientes*» [Spinoza 1663/1988, pág. 145]. Este acreamiento introspectivo a la naturaleza del alma, junto con la investigación experimental de los diversos tipos de conciencias es uno de los temas substanciales en las dos últimas décadas de nuestro siglo.

Ambos componentes del humano (la máquina corporal y el alma) interactúan en un área del cerebro llamada «glándula pineal<sup>44</sup>», por medio de los humores animales. Realmente la posición de la interacción del alma y el cerebro ha suscitado multitud de interrogantes. El mismo Gassendi<sup>45</sup> planteó que:

*«Aún queda por explicar cómo esa unión aparentemente entremezclada... puede encontrarse en tí, si eres<sup>46</sup> incorpóreo, inextenso e invisible... ¿Cómo, al menos, puedes unirte con el cerebro, o con alguna parte de él que tiene que tener con alguna magnitud o extensión, por pequeña que sea? Si tú careces completamente de partes, ¿cómo puedes mezclarte o parecer mezclarte con sus diminutas subdivisiones? Pues no hay mezcla alguna a menos que cada una de las cosas que han de mezclarse tenga partes que puedan mezclarse entre sí».* (Gassendi, 1641/1970, pág. 201)<sup>47</sup>.

44. La descripción del modo de operar del alma a través de unas finas membranas cerebrales que conectan con los nervios y fluidos puede verse detalladamente expuesta en el «*Tratado del Hombre*» quinta parte.

45. El mismo argumento podemos hallarlo en Hume «¿existe acaso en toda la naturaleza algún principio más misterioso que la unión entre alma y cuerpo, por la que una supuesta substancia espiritual adquiere tanto influjo sobre una substancia material... Si tuviésemos el poder, mediante un deseo secreto, de mover montañas o de controlar las órbita de los planetas, esta considerable autoridad no sería algo más extraordinario, ni escaparía más de nuestra comprensión? Hume (1748)» «Investigaciones sobre el entendimiento humano», Sección VII.

46. Con uso continuado de la igualdad [Descartes es alma] haciendo referencia a Descartes como ser inmaterial, implica varias cuestiones: a) que si es un ser inmaterial ha de saber necesariamente cómo se relaciona con las diminutas partes de la cavidad cerebral, pues es el la cosa intencional; b) que como es obvio, un ser inmaterial no tiene partes materiales y por tanto no puede realizarse la interacción, «mezcla», aunque sepa cómo, y c) que debe ser solamente Descartes el único ser inmaterial tal que si no soluciona las objeciones primera y segunda será un alma muy limitada en su ser. En suma, un argumento contundente.

47. La referencia está extraída del texto de D. Clarke: 1982, «*La filosofía de la ciencia de Descartes*», Madrid, Al. Editorial, (1986).



Descartes no resolvió nunca las objeciones a la interacción del alma con el cerebro. Una solución a esta cuestión no llegará hasta los años setenta de nuestro siglo con las obras de Eccles y Popper «*El yo y su cerebro*» (1977), y Eccles «*La mente humana*» (1988) y «*La evolución del cerebro: «la creación de la conciencia»*. (1992/1992) en las cuales se sostiene equivocadamente pero con el conocimiento neurocientífico del momento, que las propiedades mentales son irreducibles y perfectamente distinguibles de las cerebrales. (posición conocida por epifenomenalismo). En esta ponencia no expondré una posible crítica al neocartesianismo de estos autores <sup>48</sup>.

### *La Teoría del alma en Spinoza*

El hombre es un ser natural finito, un elemento particular más del reino natural. A este objeto particular podemos entenderlo como cuerpo y como pensamiento, un ser natural con atributos distintos y complementarios. Podemos emitir juicios de él con un vocabulario fisicalista para los fenómenos naturales físicos, y con un vocabulario mentalista para los fenómenos naturales de tipo mental sin que esta dualidad de atributos implique dos entidades distintas ya que es sólo una. La mente es el conjunto de acontecimientos describibles con el segundo tipo de vocabularios.

En cuanto los fenómenos físicos no ofrece ningún problema en su caracterización: son seres finitos que o se mueven variando su velocidad o bien permanecen en reposo. Son siempre seres compuestos por otros cuerpos más pequeños. Siguen una dinámica explicable según las colisiones a las que somete.

Los objetos físicos o extensos están determinados por las leyes naturales. Nada hay en el mundo natural, Dios, que pueda escapar a la estructura de necesidades «*en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera*» (ET I<sup>o</sup>, Prop. XXIX). Esto es una hipótesis determinista de los seres naturales.

El humano conoce las cosas extensas porque deja una huella en el sujeto, es decir produce una afección en el alma <sup>49</sup>. Construimos modelos del mundo según el

48. Los lectores interesados en hallar una crítica de primera mano y además contundente pueden leer de Churchland, P.S. (1986) «*NeuroPhilosophy*» MIT Pres. Bradford Books. Cambridge. Lamentablemente sin traducción al castellano en el día de hoy.

49. Esta proposición ya mencionada antes implica un empirismo moderado. En efecto, el conocimiento del mundo externo se produce por manifestaciones de los cuerpos que lo forman que pueden ser percibidos por el alma. El lector ha de tener en cuenta que Spinoza no afirma ni niega la verdad de esas impresiones. Para determinar su valor de verdad es necesario acudir a otra clase de actos mentales que son las ideas adecuadas y que son innatas. En la prop XXVI dice «*El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo*». *Estamos condenados a representarnos el mundo físico a través de la sensibilidad del alma*.





umbral de sensibilidad de nuestra mente. Se trata de una afirmación clave para entender que existen categorías «a priori» (anteriores a la propia experiencia) que prefijan los contenidos y los juicios que hacemos en el mundo. La estructura del acto de conocimiento no es impedir estar directamente en el mundo y aprehender lo que son realmente las cosas por la vía sensible. Pese a esta limitación no se niega el mundo externo y se le considera como relevante e informativo.

Para Spinoza el humano no es una substancia: *«A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre»*. (Ética II, Prop. X) Debemos entenderlo como un caso concreto <sup>50</sup> de la naturaleza, no como una naturaleza aparte. Si en Descartes el alma es una entidad substancial distinta al cuerpo (extensión humana), en Spinoza alma y cuerpo son manifestaciones puntuales (modos) de la substancia infinita (Dios o naturaleza). Como nos dice el mismo Spinoza en el Corolario II a la prop. XIV 1ª p. *«Se sigue que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios»*. Spinoza deja bien claro, en el escolio, que el humano no es un compuesto de cuerpo y alma y que no es un error pensar a Dios como algo corpóreo, además de pensante: *«No sé por qué la materia sería indigna de la naturaleza divina»*. En realidad nuestro filósofo se aproxima al alma por ser uno de los atributos, el pensante, pero también por no ser cuerpo (Ética II, DEF I), además de caracterizarla por tener ideas (conceptos del alma) que son el material mismo del pensamiento.

Es importante que el lector se de cuenta que en la Ética no se define <sup>51</sup> (no es una definición) el Alma sino que se entrevé en el axioma II, ETII: *«El hombre piensa»*. No puede pasar desapercibido que esta jerarquía en el sistema expositivo de su metafísica no quiera dar a entender sino que: no puede haber cualidad pensante sin soporte corpóreo, aunque bien es cierto que pensar es un atributo distinto del ser físico. Toda actividad del alma, operación mental para nosotros, es un «modo de pensamiento», de tal forma que una idea es equivalente a tener un modo de pensamiento. Todas las ideas y/o afecciones dependen por entero de la maquinaria de los modos del pensar.

50. «... que la esencia del hombre no está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios» (Cor. prop X, Et II).

51. En el sistema deductivo spinoziano las definiciones son anteriores a cualquier axioma y a las proposiciones. La aproximación al cuerpo es una definición muy precisa, sin embargo, la aproximación a la mente es solamente un axioma con varias proposiciones. Esto da una idea de que para él podría ser claro y evidente afirmar la existencia de seres finitos extensos como pensantes.



Descartes no expone de forma explícita y nominal el papel de la conciencia en la actividad mental (en ningún texto leído por mí<sup>52</sup>). En Spinoza, por el contrario la conciencia aparece en los axiomas IV y V de la 2ª parte. Decimos que un humano tiene alma si es consciente de que opera con ideas en un momento dado. Si por el contrario no trabajamos con ideas, o no somos conscientes de este hecho no podríamos afirmar con propiedad que tenemos alma. De hecho alma es definida en acto<sup>53</sup>. El alma es inseparable de la actividad pensante presente en un humano, más que por sus posibilidades futuras. Además de consciente, el alma es autoconsciente, es decir, puede concebirse a sí misma como «un cuerpo» y autopercebirse. (Prop. XII y XII)<sup>54</sup>. Por estas razones podemos decir que sólo el humano tiene alma.

Spinoza no duda de la existencia del cuerpo propio: si el alma lo percibe «*es que existe tal y como lo sentimos*», aunque propone una importante limitación «*El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano*» (EtII, Prop. XXIV), lo que quiere decir que desconocemos cuál es la naturaleza material exacta del cuerpo. Para Spinoza esta ignorancia debe ser corregida por un programa de investigación científico del propio cuerpo. De esta forma tan elegante Spinoza evita el problema del confinamiento de la mente, o solipsismo.

La eminencia de las facultades racionales sobre las pasiones inhibitorias del ser no lleva pareja la libertad de decisión y acción. El autor de la Etica es el pensador más claro y determinante de la hª de la ideas de Occidente al negar la libertad de cualquier elemento natural, y muy especialmente de la mente humana. Recuerde que para Descartes el rol implícito jugado por la conciencia y la autenticidad con la que se autopercebría eran motivos suficientes para deducir la independencia del alma con respecto a la materia, y de ahí el autor del Discurso de Método realizaba una inferencia implícita e indemostrada sobre la libertad humana. Prueba de ello es que no

52. El hecho de no haber podido acceder a las correspondencias no me permite afirmar que se pronunciara expresamente sobre el matiz consciente y autoconsciente del alma. Lo que es cierto, es que Descartes usa este rasgo en todos sus razonamientos, sin llegar a teorizarlo.

53. «Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto» (EtII, Prop. XI).

54. «Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá aparecer en ese cuerpo que no sea percibido en ese cuerpo» (EtII, Prop. XII) y «El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa» (EtII, Prop. XIII) Estas dos proposiciones tienen una doble lectura y son de muy difícil interpretación. Por un lado se nos dice que el hombre a través de los modos extensos, pero también que el alma puede representarse a mí misma como un cuerpo y autopercebrir en nuevas ideas sus propias modificaciones, esta capacidad para reflexibilidad fundamentaría un tipo de abstracción. Véase la prop XXII y sus demostraciones.



limita la acción conciente humana a ningún factor y que atribuye al alma infinita potencialidad en la construcción de oraciones del lenguaje. Por el contrario, Spinoza niega la libertad en términos positivos:

«Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y está determinada por sí sola a obrar; y determinada, o mejor compelida, a lo que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera» (ET Iª, Def VII)

Por tanto la libertad es reconocimiento de la necesidad de un sistema: la necesidad a actuar por causa propia (Dios) y por causa no suya (seres naturales finitos). Todas las cosas naturales están determinadas a obrar no por «causa sui». La libertad es la autoconciencia de las causas bajo las que la conducta está siendo controlada. Es una función cognoscitiva neutra, que no altera el vínculo causal<sup>55</sup>. En términos más prácticos, consiste en la capacidad para establecer planes de conductas que renueven y amplíen el «conatus» humano lejos de la servidumbre de las pasiones tristes y conforme a las leyes naturales. Es consecuencia directa de la cantidad de conocimiento científico que poseo y pongo en disposición. Quién actúe con utilidad y eficacia es libre porque cumple mejor los mandamientos de su naturaleza. Por ejemplo: si un afectado de gripe no conoce la causa de sus síntomas no será libre, pero si las conoce y actúa en consecuencia será libre porque aumenta las posibilidades de existir.

Las relaciones entre el alma y el cuerpo son complejas:

*«Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna». (Et III, Prop II). «Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos —decisión— cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y —determinación— cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo...» (Escolio a la proposición anterior)<sup>56</sup>.*

55. En la demostración de la prop LXVII (Et III) nos dice sobre la libertad: «Un hombre libre, es decir un hombre que vive sólo según el dictamen de su razón no se deja llevar por el miedo a la muerte...». La asociación conocimiento / libertad es evidente en toda la obra, siendo la piedra de toque de toda su ética.

56. El lector interesado en indagar la concepción monista del alma debe de leer de forma incluíble el enorme e impresionante escolio a la prop II de la parte tercera. En él se expone la posición materialista de la mente.



Spinoza es un monista que pone en el mismo nivel los atributos extensos y los mentales. De hecho son la misma cosa, una cosa material. Considera que el cuerpo «la fábrica del cuerpo humano» pudiera ser responsable de fenómenos mentales. Continuemos comentando el mismo escolio:

*«...están persuadidos firmemente de que el cuerpo se mueve o reposa al más mínimo mandato del alma, y de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la capacidad del alma y su capacidad de pensamiento. Y el hecho es que nadie ha enseñando la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. (...) De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no saben sino confesar, con palabras espaciosas, su ignorancia».*

En este impresionante fragmento observamos cómo el autor de la «Ética» se deslinda de los que piensan en la mente y el cuerpo como «una nave y su piloto». El cuerpo tiene funciones de todo tipo, incluso es posible que sean mentales (proposición que Spinoza no niega en ningún texto de su obra entera), aunque es prematuro decir cuáles son esas funciones que dependen de la disposición de sus órganos. Quien coloca al cuerpo (cerebro) fuera de la causas de las conductas intelectuales, como por ejemplo el lenguaje, lo hace por ignorancia del papel que opera el propio cerebro. Los críticos de Spinoza, casi sin excepción, afirman que la posición de éste en el problema de determinar qué es la mente pertenece a la solución llamada paralelismo psicofísico. En mi modesta opinión, es una clasificación inadecuada y equívoca. No hay que confundir la existencia de dos niveles del lenguaje (los atributos son en última instancia tipos de predicados) con la existencia de dos órdenes de realidades. Spinoza no puede mantener otra posición, a la luz de su obra, que la conocida como monismo psicofísico, en una vertiente muy cercana al funcionalismo.

Por último, considero básico hacer una referencia breve al innatismo de ideas (hoy conocido como innatismo comprensivo). En general, tanto Descartes como Spinoza estiman que el origen de las ideas, al menos de las ideas comunes (verdaderas en sí mismas), no puede inferirse de la experiencia sensible; en concreto, su procedencia es innata, no aprendida. La razón humana, posee una estructura profunda independiente de la experiencia sensible que en sí misma contiene un dispositivo completo y simple de ideas básicas con las que el alma concibe el mundo. En Spinoza esta concepción del pensamiento racional como innato es defendido en «El tratado de la reforma del entendimiento»:

*«...Por el contrario, así los hombres usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos*



*sumamente fáciles...; así también el entendimiento, con su fuerza natural nativa se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría. ...Ya que como se puede colegir de lo anterior, es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera a modo de instrumento innato, para que una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás» (Tratado para la Reforma del Entendimiento, pág. 86/87 y 90)*

En este texto extraemos dos ideas: primera, que la razón humana tiene una «estructura profunda», innata, generadora de nuevas ideas por diferencia con ellas, y segunda, que las ideas básicas son «instrumentos innatos». Ser percibido como claro y distinto significa ser una idea innata. El innatismo nunca ha sido una «hipótesis bien vista» en el campo de la psicología y filosofía de la mente: ¿Cómo puede un humano estar provisto de conceptos y estructuras innatos sobre las cuales se edifica el resto de la actividad psíquica? En las dos últimas décadas del presente siglo, se ha abandonado casi por completo la pretensión empirista del tipo «el humano es un papel en blanco», acercándonos más al innatismo racionalista<sup>57</sup>. Con la ciencia psicológica de nuestro momento es posible mantener una concepción innatista moderada en el estudio de las capacidades mentales cognitivas siempre y cuando se reconozca el carácter formativo e interactivo el medio ambiente sobre estas capacidades innatas, aunque no es recomendable mantener un innatismo total.

Pienso que queda muy claro cuál es el tratamiento del problema de la mente en Spinoza: por un lado se edifica una concepción monista, muy cercana a la posición funcionalista: los fenómenos mentales son propiedades materiales descritas según sus reacciones causales con otros términos mentales y con la conducta. El especialista en la mente debe de utilizar un vocabulario mental porque permite captar las leyes que actúan en la actividad psicológica de los individuos, leyes que no se captan ni reducen a un vocabulario fisicalista. Por otro lado, hemos observado cómo Spinoza postula la característica de la conciencia sin que por ello caiga en la falacia cartesiana de postular un nivel ontológico para los eventos mentales. La conciencia puede ser un nivel de análisis privilegiado, pero no por ello nos sitúa en «otro mundo». Por último, se destaca el papel de la razón humana como esquema de pensamiento innato, como el conjunto de las reglas innatas y categorías naturales del procesamiento de información.

57. Si el lector está interesado en la polémica entre el ambientalismo empirista y el innatismo puede leer el reciente libro «Nacer sabiendo» (1990) de Mehler, J. y Dupoux, E., Alianza Editorial, Madrid, 1993.



La actitud spinoziana de la mente es tolerante con la investigación científica, al contrario que la T<sup>a</sup> cartesiana. Ciertamente Descartes eliminó todo enfoque racional (reducir a leyes naturales) de los fenómenos mentales porque el mecanicismo de su época no podía aspirar a reducir los fenómenos. La posición de Spinoza es mucho más flexible: postula que no se ha realizado aún un intento serio de buscar los principios materiales del pensamiento, buscar la naturaleza material de la mente, y que por ello no se pueda concluir que la mente no es un objeto de estudio científico. El pensador holandés no caracteriza la «materia mental» mediante definiciones explícitas a mecanismos y dispositivos cerebrales (en la actualidad estamos aún en un estadio inicial cuantitativo de la mente), sino que define la mente desde una perspectiva metafísica y epistémica materialista.

El lector podrá preguntarme por qué insisto en el hecho de que esta perspectiva sea más fecunda para la ciencia que la dualista de propiedades por ejemplo, o por qué explicita aún más los argumentos concluyentes que mantengo. Tendré que reconocerle que no disponemos de ningún argumento completo y decisivo al 100% contra la posición dualista (pero sí al 90%), y que me inclino en última instancia a defender el acercamiento monista porque es optimista en lo epistémico y en lo metodológico: puede realizarse así una aproximación científica de la mente, y nuestra calidad de vida corresponderse con los incrementos de este conocimiento. En definitiva, estoy atrapado por la interpretación material de un viejo y universal *themata*.



## BIBLIOGRAFÍA

- BUNGE, M. *«El problema mente-cerebro»*, Tecnos.
- COTTINGHAM, J. *«El racionalismo»*, Ariel.
- DELEUZE, G. *«Spinoza y el problema de la expresión»*, Munchnik Editores.
- DESCARTES, R. *«Discurso del Método»*, Alhambra.
- DESCARTES, R. *«Meditaciones metafísicas»*, Alfaguara.
- DESCARTES, R. *«Tratado del hombre»*, Editora Nacional.
- HAMPSHIRE, S. *«Spinoza»*, Alianza Universidad.
- SPINOZA, B. *«Correspondencia»*, Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. *«La Ética demostrada según el orden geométrico»*, Editora Nacional.
- SPINOZA, B. *«Tratado para la Reforma del Entendimiento»*, Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. *«Tratado Teológico Científico»*, Tecnos.
- SPINOZA, B. *«Tratado Político»*, Tecnos.

